

с самим Богом [1, с. 47]. Из этого следует, что харизма может передаваться по наследству. Однако, на наш взгляд, такого рода харизма может существовать только в определенные периоды времени и зависит от степени развития общества и его мировоззрения.

Особый интерес, на наш взгляд, вызывают выводы, сделанные Н. В. Фрейк о том, что «религиозная» концепция харизмы требовалась для оправдания безраздельной власти в первых христианских общинах. Лидер-харизматик, согласно религиозной концепции, представляет собой личность, обладающую высокими морально-этическими качествами, и стремящуюся к власти исключительно из-за желания и цели донести до своих последователей и сторонников истинную веру и пробудить в них внутренние силы. Христианско-теологическая концепция четко ограничивает круг харизматических личностей религиозными рамками, исключая применение термина «харизма» относительно политических и общественных деятелей. По утверждениям Н. В. Фрейк, такое ограничение понятия «харизма» держит его в узких рамках, что ведет к возникновению проблемы использования его в социологии и в повседневной жизни. Также возникают вопросы в отношении тоталитарных вождей, которых сторонники «религиозного» подхода пытаются отделить от, так называемых, «истинных харизматиков». Кроме того, по нашему мнению, если харизму интерпретировать с позиции религии, то «истинная харизма» имеет исключительно положительное значение. Другими словами, изначально она свойственна исключительно добродетельным религиозным деятелям (например, Митрополит Кирилл, Далай Лама, Папа Римский). Однако структурным элементом религиозной сферы, в которой феномен харизмы используют как инструмент подавления воли людей и подчинения, являются нетрадиционные религиозные культы, закрытые религиозные общины и секты. Деятельность их лидеров несет опасность обществу, так как осуществляется в эгоистических и нередко антиобщественных целях. К примеру, М. Кореш (лидер секты «Ветвь Давидова», настоящее имя – В. Хоуэлл), сторонники которого, следуя за ним, умерли в огне осады Уэйко, или Д. Джонс (лидер секты «Храм народов»), 909 последователей которого совершили самоубийство по его инициативе. Из этого следует, что носитель религиозной харизмы может иметь отрицательные качества и оказывать негативное влияние, стремясь достичь собственных эгоистических целей. Поэтому встает проблема безопасности людей, которые могут попадать в группу риска из-за психологической неустойчивости.

Таким образом, во все времена проблемы харизмы и харизматической личности играют значительную роль в общественной жизни, что обусловлено нестабильностью социально-политических и социально-экономических условий в обществе. В динамике событий, быстро сменяющих друг друга, человек подвергается психологическому натиску и стрессу, перед которыми он стремится устоять. Поэтому с его стороны возрастает потребность «верить» и «доверять». Он начинает искать пример для подражания, сильную идеальную личность, которая способна объединить индивидуальные усилия людей и эффективно разрешить проблемы. Такую веру он находит в носителе харизматической власти, который пользуется всеобщим и бесконечным доверием и привязанностью, независимым от совершенных им действий. Следовательно, в руках харизматика оказывается огромная власть над людьми и от него начинает зависеть будущее его последователей.

Библиографический список:

1. Кравченко В. И. Харизматическая личность: многообразие понимания. СПб. : ЛГОУ им. А.С. Пушкина. 2005.
2. Фрейк Н. В. Политическая харизма: обзор зарубежных концепций // Социологическое обозрение. 2001. Том 1. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/politicheskaya-harizma-obzor-zarubezhnyh-kontseptsiy> (дата обращения: 14.10.2018)
3. Швецова Н. А. Феномен харизмы в современном религиозном сознании // Омский научный вестник. 2007. № 1 (51). С. 76–79.

Шишкин М. М.

САКРАЛЬНОЕ И ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ: К ДЕМАРКАЦИИ ПОНЯТИЙ

Аннотация. В данной статье анализируются понятия сакрального и эзотерического в рамках религиозно-теологического и теологического подходов.

Ключевые слова: сакральное, эзотерическое, нуминозное, гнозис религиоведение, теология, sacral, esoteric, numinous, gnosis, religion studies, theology.

Необходимость определения понятий сакрального и эзотерического, их общих и различных аспектов в религиоведческом дискурсе происходит из широкого употребления этих терминов в современных социально-культурных контекстах.

В силу глобальности коммуникационных технологий, постоянного привнесения новых смыслов в культуру, трансформации социальных практик и стратегий выстраивания индивидуальной и групповой

идентичности в эпоху постмодерна указанные понятия зачастую смешиваются и меняют свое изначальное значение. Данный процесс приводит к размыванию их смысловых границ.

В связи с этим, проследим понимание этих терминов в теологии, философии и религиоведении.

Так, сакральное (лат. *sacrum* – священный) трактуется как имеющее отношение к «священному, или то, что предназначено для религиозного использования» [1, с. 348]. Данная трактовка конкретизируется через понимание священного, которое почитается как «святое или способно привести к переживанию Божественного» [1, с. 359].

Поскольку не каждая религия предполагает наличие Божественного и опыта взаимодействия с ним, то сконцентрируем наше внимание на уточнении понятий «святое» и «священное». Они соотносятся с нуминозным (лат. *numen* – божественность), т.е. с элементами «переживания священного, которые представляются очаровывающими, внушающими благоговение и таинственными» [1, с. 245].

Однако существует еще один важный аспект подобного переживания, действующий одновременно с очарованием. Это ужас и трепет от соприкосновения индивида с реальностью иного порядка, превосходящей его обыденный мирской (т.е. профанный) опыт. Подобная двойственность нуминозного, как и введение самого термина в научный оборот было осуществлено Рудольфом Отто (1869–1937 гг.) в работе «Священное» (1917 гг.).

Нуминозное, будучи избытком священного [2, с. 12], непознаваемо эмпирическим путем, не подвергается рациональному осмыслению и нравственной оценке. В дальнейшем, эта оппозиция мирскому задает иерархическую вертикаль в теологической картине мира. В ней сакральное стоит на вершине и является объектом поклонения. Последнее социализируется через «этическую схематизацию» [2, с. 13] в виде религиозного культа и стремится к смысловой экспансии в культурном пространстве.

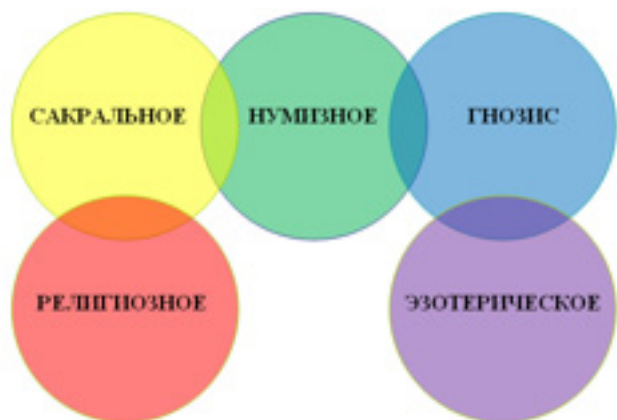
Так, возможно утверждать, что одной из ключевых характеристик сакрального является экстериоризация опыта переживания нуминозного. Побочным эффектом этого процесса рационалистической интерпретации и культурно-исторических наслоений может быть утрата или изменение первоначального смысла и без того трудновоспроизводимого и описываемого символически опыта. Исходя из этого, священное или сакральное не приравнивается к понятиям «добра» и «блага», а становится значительно шире, включая в себя и противоположности рационалистических нравственных категорий, как например, «скверна» или хтонические аспекты иной реальности.

Взаимодействие человека и сакрального может пониматься и в контексте иерофании (греч. *ιερός* «священный» + *φαίνω* «светоч, свет»). Т.е. той священной реальности, что проявляется в обыденном опыте, но совершенно отличается от него, «противопоставлено мирскому» [3, с. 17]. Термин иерофания введен в научный оборот румынским историком религий Мирча Элиаде (1907–1986 гг.) в работе «Священное и мирское» (1961 гг.). Потусторонний характер акта иерофании делает ее таинственным переживанием и парадоксально трансформирует ее объект, наделяя его символичностью и дополнительными свойствами иной бытийности. В этом религиозном опыте для индивида может преображаться вся мирская (профанная) реальность, как наполненная сакральным. Подобное преображение фиксируется в мифе и воспроизводится в ритуале, формируя циклическое представление об историческом времени, которое противопоставляется времени линейному.

В свою очередь, эзотерическое (др.-греч. *ἐσωτερικός* – внутренний) означает «внутреннее или духовное знание, принадлежащее ограниченному кругу лиц» [4, р. 2]. Скрытый характер этого знания есть притязание на гнозис, т.е. поиск «прямого духовного озарения в скрытой природе космоса или в самом себе» [4, р. 2]. Как и переживание сакрального, переживание гнозиса нуминозно по своей сути, и также не может быть отождествлено с рациональным знанием. Ключевым отличием переживания гнозиса от переживания сакрального является интериоризация этого опыта индивидом. Она заключается в преодолении первичного стресса при столкновении с нуминозным и интеграции этого опыта в индивидуальное бытие посредством рефлексии и символической интерпретации иной реальности. Мотивом данной интерпретации служит не столько выстраивание онтологической и космологической вертикали подчинения, сколько активное стремление проникновения индивида в саму природу иной реальности. Это субъективное изменение нарратива метафизики собственно и задает природу эзотерического, как тайного, которое возможно постичь лишь на глубинном индивидуальном уровне посредством динамического взаимодействия с символическими соответствиями онтологической и космологической вертикали. Последние могут принимать разные формы и векторы: от достижения земных целей сверхъестественными средствами (магия) до стремления к единению с Божественным (мистицизм) [4, р. 3].

Проанализировав теологические и религиоведческие подходы к определению понятий сакрального и эзотерического, представляется возможным сделать вывод об их взаимосвязи, но не синонимичности.

Эзотерическое всегда сакрально на индивидуальном уровне, но сакральное не всегда эзотерично на коллективном уровне. Их взаимодействие можно выразить в следующей схеме.



Библиографический список:

1. Мак-Ким Д. К. Вестминстерский словарь теологических терминов. М. : Республика. 2004. 504 с.
2. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та. 2008. 270 с.
3. Элиаде М. Священное и мирское. М. : Изд-во Московского ун-та. 1994. 142 с.
4. Versluis A. Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esoteric Traditions. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers. 2007. 208 p.

Шульга Д. П.

К ВОПРОСУ О РАСПРОСТРАНЕНИИ РЕЛИГИЙ СПАСЕНИЯ ПО ШЕЛКОВОМУ ПУТИ

Аннотация. В настоящем исследовании автор коротко рассматривает особенности проникновения в Китай нескольких религий спасения – манихейства, несторианства и буддизма. Их судьба в Поднебесной сложилась очень различно, однако все они распространялись по Шелковому пути.

Ключевые слова: религии спасения, Шелковый путь, буддийские гrotы, империя Тан.

В китайской раннесредневековой действительности существовало такое понятие как «Три иноземных учения» (буддизм, несторианство и манихейство). Иероглифически это записывается как «三夷教», где первый иероглиф означает «три», а последний – «учение». Второй же знак куда менее однозначен. Он исторически обозначал иностранца, однако в период как минимум до III в. н. э. обозначал выходца с востока. Доказательство тому мы видим в приписываемом Чжугэ Ляну (181–234 гг.) трактате «Вертоград полководца»: «Особенности восточных [народов]: пренебрежение ритуалами, отсутствие добродетелей и воинственность. Они скоры на расправу. Проживая рядом с горами и морями, они используют этот рельеф для обороны. Внутри их страны царит мир и согласие. Простой народ живет в благоденствии, поэтому они никогда не замышляют нападений. Если среди знати происходит мятеж, то среди простого народа начинают появляться сепаратистские настроения. В такой ситуации можно начинать заниматься подрывной деятельностью, что приведет их к расколу. А потом использовать гуманность и добродетель для привлечения их на свою сторону, или же напасть на них с мощной армией, что непременно приведет к победе» [1, с. 118]. К эпохам Суй и Тан, очевидно, термин уже применялся к иноземцам вообще, в том числе, и к западным соседям.

Одним из главных контрагентов Китая на Шелковом пути были государства Ирана. От эпохи Южных и северных династий (420–589 гг.) до эпохи Тан Китай на западном направлении активно сотрудничал со средневековой Персией Сасанидов. Помимо политических взаимоотношений, существовал также интенсивный культурно-экономический обмен. Вместе с золотом, серебром и иными материальными ценностями распространялась и духовная культура. Несторианство и манихейство попали в Китай из Ирана. Персы, которые пришли в Китай, были нередко послами или представителями региональной знати, что доказывают многоязычные эпитафии [2, с. 47]. Также значительное количество выходцев из Средней и Передней Азии составляли ираноязычные торговцы (в т.ч. согдийцы), социальный статус которых был не так высок. Многие из них принимали одну из религий спасения для компенсации своего общественного положения и разносили учение по всему Шелковому пути [5]. Стоит учитывать также, что после арабских завоеваний некоторые персы (зороастрийцы, манихеи и несториане) бежали в Китай. «Три иноземных религии» прошли достаточно прихотливый путь на китайской земле. В связи с этому исследователей встает целый ряд вопросов. Например, смешение образа Будды и Бога в глазах китайцев, даосско-буддийский синкретизм и подлинность несторианской литературы Дуньхуана [3, с. 137].